

# Averroès et les théologiens dialecticiens

Ali Benmakhlouf

PID\_00159011



## **Sommaire**

<b>Introduction.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Droit et philosophie vs théologie.....</b>	<b>9</b>
<b>2. Comment lire le texte religieux ?.....</b>	<b>11</b>
<b>3. Les deux dialectiques.....</b>	<b>15</b>



## Introduction

Averroès fut juriste, médecin et philosophe, mais non théologien, à la différence d'autres philosophes comme Al-Ghazali qui fut à la fois philosophe et théologien. L'attitude critique d'Averroès à l'égard de la théologie n'a bien sûr rien à voir avec une attitude critique à l'égard de la religion, même si ses détracteurs ont voulu faire cet amalgame. N'oublions pas que ses œuvres ont été brûlées en 1195, trois ans avant sa mort. Il s'agissait d'une pratique courante car la période était troublée. Les œuvres d'Al-Ghazali avaient subi le même sort un siècle plus tôt.

Sa critique, parfois violente, dirigée contre la théologie lui vient d'une double pratique : une pratique juridique et une pratique philosophique. C'est en juriste musulman, c'est-à-dire en homme de loi appliquant les normes, qu'Averroès attaque la spéculation des théologiens fondée sur une méthode exclusive. C'est en philosophe qu'il remet en cause leur méthode, la jugeant homonyme, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire propre à produire des raisonnements sophistiques et éristiques. Dans son ouvrage traduit à deux reprises au siècle dernier en France, *Le discours décisif* (*Fasl al-maqâl*), on le voit associer ces deux méthodes, la méthode du juge et celle du philosophe, grâce à l'outil qu'elles ont en commun : le syllogisme et opposer cette méthode à celle des théologiens dialecticiens – le mot de dialectique, *jadal*, signifiant ici « dispute » et étant pris dans un sens péjoratif.

Si Platon avait ses sophistes et ses mauvais poètes, Averroès a eu ses théologiens, au point qu'il n'hésite pas en commentant *La République* de Platon à prendre comme exemple de personnes pernicieuses pour la cité, au lieu et à la place des poètes qui nous font croire que les divinités nous incitent à commettre des maux, les théologiens dialecticiens qui défendent le sophisme selon lequel toutes les actions en relation avec Dieu sont bonnes – Averroès visant ici les attributs de Dieu comme attributs d'actes, sorte d'attributs qui divisent les théologiens, car certains les croient adventices et d'autres non. Dans les deux cas, il s'agit de combattre la prétention à savoir, de combattre ceux qui font profession de sagesse, « le mal qui vient d'un ami (étant) plus pénible que celui qui vient d'un ennemi. »

Qui sont donc ces théologiens, à la fois proches des philosophes et qui portent préjudice à la philosophie ? À partir du IX<sup>e</sup> siècle, le *kalâm*, signifiant « parole », finit par devenir un genre de commentaire de théologie scolastique sur des questions comme celle portant sur la création ou non de la parole divine, de l'inhérence ou de la résidence des attributs en Dieu (attributs d'essence et

### Le discours décisif

Cf. Platon. *La République* (livre II, 379b).

### Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*), éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 171).

attributs d'acte, les premiers étant considérés comme résidents en Dieu, les autres comme adventices, selon le point de vue des asch'arites et des mu'tazilites), etc.

Différentes écoles se sont formées, dont deux principales :

- Les **mu'tazila**, « les séparés », plutôt aristotéliens et rationalistes.
- Les **asch'arites**, orthodoxes, plutôt atomistes et fidéistes.

La différence essentielle est que ces derniers refusent que Dieu puisse être contraint par la raison. Par ailleurs, leur atomisme sert à justifier la thèse créationniste. Ce sont eux les interlocuteurs privilégiés d'Averroès car il s'agit de l'école qui a fixé l'orthodoxie en islam au X<sup>e</sup> siècle.

Les asch'arites (Baquillani, Juwaini) sont connus pour avoir défendu une forme d'atomisme. Averroès nous explique la portée théologique de l'atomisme : les asch'arites défendent la thèse selon laquelle le monde a été créé ; l'argument est que les corps sont composés de parties indivisibles et que la partie indivisible a été créée (*Al-Kashf 'an Manahij al-Adilla*). Leur argumentation est dialectique au sens où elle ne donne pas les raisons dernières, les raisons démonstratives. En particulier, cette argumentation reste prisonnière des paradoxes de la volonté divine changeante (pourquoi Dieu a-t-il choisi à un moment de créer le monde ? Comment concilier ce changement de volonté avec son immutabilité ?). Par ailleurs, leur réflexion est inaccessible à la masse des croyants. Le danger est alors de rendre l'existence de Dieu problématique pour ce public-là alors qu'en vérité, entre gens du savoir, la question se pose en termes des modalités de la création et non de l'existence de Dieu.

### Référence bibliographique

**Ibn Ruchd** (1179). *Al-Kashf 'an Manahij al-Adilla fi 'Aqa'id al-Milla* (Livre du dévoilement des méthodes des preuves touchant les dogmes de la religion). Trad. allemande de M. J. Müller (Munich, 1875) *Philosophie und Theologie von Averroès*.

Les *manahij* sont une réponse au maître de Al Ghazali, Abu al ma'ali al Juwayni (ash'arite), qui avait écrit *Al irchad ila qawati' al adilla fi usul al i'tiqad* (*Indications des preuves décisives dans les fondements du dogme*). La question est la même : celle des preuves sur lesquelles reposent les dogmes de l'islam.

Selon les asch'arites, il n'y a pas d'ordre nécessaire des choses. Il y a une habitude pour Dieu de suivre un certain ordre, mais cette habitude ne le contraint pas. Atomes, accidents et corps n'existent qu'à chaque instant, créés par Dieu. Il y a là un occasionnalisme qui leur permet de sauver la toute-puissance divine ; pas de principe de causalité donc, car il peut y avoir une rupture à chaque moment : c'est l'habitude qui nous fait dire que B suit A. Il n'y a aucune connexion nécessaire entre les éléments : si la paille brûle, ce n'est pas parce qu'on y met le feu, tout ce qu'on peut dire c'est que tel phénomène se produit après tel autre. L'homme ne peut avoir accès qu'à la régularité des phé-

nomènes. L'accent épistémologique de cette thèse est donné par Al-Ghazali (m. 1111), qui attaque la philosophie sur sa prétention démonstrative et sur sa visée du nécessaire.

Face au développement des écoles d'interprétation religieuse, le propos critique d'Averroès reposera sur le fait qu'en islam, les théologiens ne sont investis d'aucune autorité religieuse. On peut dire que **le projet d'Averroès fut double** :

### 1) Séparer la théologie de l'ontologie :

Il s'agit pour lui de reprendre les questions ontologiques tout en les débarrassant des interprétations théologiques. La question par exemple de l'être comme accidentel ou non, qui sépare Averroès d'Avicenne, est traitée en tant que question philosophique et non comme question théologique.

### 2) Désarticuler le lien entre théologie et droit :

Il s'agit là de sortir la réflexion sur les normes de celle sur les dogmes. Traditionnellement, les positions juridiques sont celles de telle ou telle école de droit. Or Averroès opère un désenclavement des écoles en donnant la possibilité à son lecteur de former son jugement. Il prend appui sur Aristote pour critiquer les juristes de son temps (*mutafaqqihat zamanina*). Le passage commenté dans la *Bidayat al mujtahid* est celui que l'on trouve à la fin des *Réfutations sophistiques*, où Aristote indique que transmettre un art ce n'est pas « Présenter plusieurs espèces de chaussures de toutes sortes ». Averroès note alors que les juristes de son temps « croient que le bottier est celui qui a chez lui des chaussures en nombre, non point celui qui est capable de les fabriquer » (*Bidayat*). Il faut donc exercer son jugement, faire preuve d'*ijtihad*. Ainsi, sur des questions de controverse juridique, il faut se tenir informé des interprétations proposées par les écoles, mais décider en dernier ressort, après avoir soupesé soi-même les arguments. Averroès refuse l'alignement sur une position doctrinale, *a fortiori* quand il s'agit d'interprétation religieuse, laquelle n'est nécessitée par aucune pratique sociale comme l'est le droit.

Le point de vue adopté par Averroès juriste est celui de la réception d'une norme, non celui de l'interprétation scolastique de celle-ci. Ce point de vue est doublé du point de vue du philosophe qui mise sur la capacité humaine de connaissance.

#### Références bibliographiques

- Aristote. *Réfutations sophistiques* (184a). Traduction de J. Tricot. En cours de retraduction.
- Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al isti-qâma (tome II, p. 194).



## 1. Droit et philosophie vs théologie

Le texte coranique est présenté au début du traité du *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*) comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouve le savoir, mais au sens où on y trouve **une injonction à connaître**. Pour Averroès, le Coran est un texte programmatique. On y trouve donc une injonction à connaître et celle-ci a pour première conséquence de désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse. Dans la mesure, nous dit Averroès<sup>1</sup>, où un homme à lui seul ne peut pas tout savoir et que d'autres peuples ont un certain savoir, la Loi (religieuse) nous incite à lire ce que les non-coreligionnaires ont fait : le Coran est donc un programme pour savoir plus qu'un savoir de fait et le moyen pour accroître le savoir est le syllogisme, le fait de tirer l'inconnu du connu. Averroès cite comme exemple le syllogisme analogique pratiqué dans la jurisprudence et le syllogisme démonstratif qui est la forme la plus parfaite et qui, par conséquent, convient à la connaissance de l'être le plus parfait : Dieu, présenté comme artisan des choses existantes, Dieu qui est la visée ultime de la connaissance ; par là il s'oppose aux théologiens qui ne reconnaissent pas la légitimité d'une telle connaissance humaine.

<sup>(1)</sup> Averroès (1996) *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*), éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 114).

Dans le domaine du droit, on rencontre le problème de l'extension d'une règle prévue pour un cas à des cas apparentés. La loi religieuse ne peut pas prévoir toutes les situations. Le problème posé par l'analogie n'est pas un problème d'interprétation, c'est un problème que les situations nouvelles posent au texte et non un problème de sens du texte. Le texte est mis à l'épreuve par des situations nouvelles. La question devient celle de la recherche des similitudes entre la situation décrite par la loi et la situation nouvelle, sur laquelle il faut légiférer. De même que dans l'ordre métaphysique, il y a l'être, puis ses flexions accidentelles, de même dans l'ordre du droit, il y a la loi, puis les analogies d'attribution ou de proportion qui permettent de rapporter une situation nouvelle à une ancienne ou plus exactement de l'y réduire ; l'essentiel étant de ne pas multiplier les lois.

Le raisonnement (syllogisme) juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) vers le cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand, partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme

équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme avec les termes mineur et majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et le cas originel et le cas assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou la certitude de la prémisses universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable, avec un avantage de l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme ; la connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier subsumé sous une proposition universelle conduit à une conclusion.

La formalisation avancée du droit a pu servir à une double argumentation opposée. Il y a d'une part ceux qui défendent cette pratique comme spécifique et pouvant dispenser du syllogisme importé de Grèce et il y a ceux qui, comme Averroès, considèrent que nous avons plusieurs espèces de syllogismes, dont **le syllogisme juridique**. L'ensemble relève d'un même genre : le syllogisme pris au sens d'un raisonnement qui part du connu pour connaître ce qui ne l'est pas encore. Averroès se saisit de ce genre et développe, à la suite des philosophes comme Avicenne et Al-Farâbi, toute une variété d'espèces (démonstratives, sophistiques, dialectiques, rhétoriques, analogiques), dont le principe de discrimination repose sur une théorie de la réceptivité des arguments, c'est-à-dire une théorie de l'assentiment, mise à l'épreuve aussi bien à l'égard du texte religieux qu'à l'égard de tout ce qui est susceptible d'être connu ou pratiqué par l'homme.

## 2. Comment lire le texte religieux ?

La question de la réceptivité du texte religieux a été au centre de la discussion théologique entre les deux écoles dominantes. L'une prétend que le Coran est incréé car c'est la parole de Dieu, l'autre qu'il est créé car l'unicité absolue de Dieu est incompatible avec une coéternité de Dieu et de sa parole. Sans compter que si le Coran avait été éternel, cela voudrait dire que tout ce qui y est raconté (l'histoire des prophètes juifs, la vie de Mohammed et de la jeune communauté musulmane) a été décidé par Dieu de toute éternité, ce qui rend impossible la croyance en la contingence. De plus, si la parole communique quelque chose, Dieu ne peut parler que dans une langue humaine comprise par ceux qui l'écoutent, car pour qu'une parole puisse communiquer quelque chose, il faut qu'il existe une convention antérieure concernant la signification des combinaisons des lettres qui constituent la parole : il faut une langue. Ainsi, la nature communicative de la parole implique aussi que la parole de Dieu ne puisse être éternelle, car si Dieu parle avant la création du monde, quand il n'y a pas encore d'homme qui l'entende, sa parole est vaine, or Dieu, être parfait, n'accomplit pas de choses imparfaites et vaines.

Alors même qu'Averroès est proche de cette position des mu'tazilites, c'est-à-dire des théologiens qui cherchent à sauver la délibération et la responsabilité humaine et qui, à l'égard de la langue, ont une conception conventionnaliste, il ne mentionne nulle part cette communauté de vue. On peut expliquer cela par diverses raisons : les textes des mu'tazilites ne sont pas parvenus en Andalousie, sinon comme paroles rapportées par leurs adversaires ; par ailleurs, c'est la démarche globale du théologien qui pose problème, dans la mesure où ses arguments restent dialectiques et ne s'élèvent pas au niveau démonstratif.

### Exemple

Ainsi, pour ce qui est des futurs contingents, la discussion du problème aristotélicien requiert l'analyse du principe du tiers exclu (les contradictoires se divisent toujours entre le vrai et le faux dans toutes les matières), l'adéquation de l'être et de la vérité<sup>2</sup> et le couple puissance/acte, qui permet de comprendre la nature du possible en tant qu'il est rapporté à ce qui est apparié à la rationalité, à savoir la volonté.

Averroès ne posera pas la question théologique de la création ou non de la parole divine, mais, selon une méthode aristotélicienne qui interdit de tout soumettre à la question, se contentera de dire que, du point de vue de l'ouïe, de ce qui est entendu, il n'y a aucun miracle de la parole divine : on peut l'entendre, la comprendre, l'interpréter, on ne s'occupera donc pas du reste, c'est-à-dire de cette parole comme possible, ni de sa genèse.

### Méthode aristotélicienne

Ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à

<sup>(2)</sup>Averroès montre dans son commentaire au *Peri Hermeneias* d'Aristote que c'est la réciprocité de la thèse de l'adéquation de l'être à la vérité qui pose problème : les choses ne sont pas ce que je dis qu'elles sont. « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. » (Averroès, *Métaphysique*, 10 1051 b 3-8).

la présentation argumentée de deux thèses contradictoires ; il faut donc s'assurer que le problème discuté est discutable. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser. « Les philosophes anciens ne parlent pas des miracles, car les miracles selon eux, font partie de ces choses qu'il ne faut pas soumettre à examen, ni mettre sous forme de question. »

Conformément à ce principe, Averroès va construire une théorie de la réceptivité du texte coranique, où on voit se concilier les distinctions aristotéliciennes et les distinctions coraniques. Il y a trois formes d'argumentation chez Aristote (rhétorique, dialectique, démonstrative), qui donnent lieu à un assentiment. Ces trois formes sont présentées comme des méthodes induites par le texte sacré lui-même.

Averroès cite le verset où se trouvent selon lui ces trois formes : « [...] appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur par la sagesse et par la belle exhortation et débats avec eux de la meilleure façon ».

La sagesse est assimilée à la philosophie, la belle exhortation à la rhétorique et le débat à la dialectique. « La meilleure façon » suppose qu'il y a une façon moins bonne. Averroès va s'attacher à montrer qu'il y a en effet deux façons de pratiquer la dialectique : une qui est préparatoire à la science et une qui est de plain-pied dans la sophistique. La pratique des théologiens sera assimilée à une pratique sophistique et la dialectique dont parle Aristote dans les *Topiques* sera considérée comme une préparation à la science de la démonstration. Avant de revenir sur cette double orientation de la dialectique, voyons d'un peu plus près l'enjeu de la distinction entre les trois méthodes d'argumentation.

Cette diversité des méthodes est une stratégie pour combattre les théologiens pour lesquels il n'y a qu'une méthode qui mène au texte, la méthode dialectique :

« [...] ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes, dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes, [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

#### Note

Les ash'arites et les mu'tazilites sont cités comme s'occupant de l'interprétation dialectique du texte. Le danger d'exposer une interprétation n'a pas été couru par les premiers musulmans (168) (622 de l'ère chrétienne): Abû-Bakr (successeur du Prophète) qui fut questionné sur une sourate dit « Quel ciel me couvrira et quelle terre me portera si j'explique la parole de Dieu ? ».

#### Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

#### Le verset cité par Averroès

Extrait de la sourate XVI, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

Il y a en réalité trois voies que le texte sacré présente lui-même : la sagesse, la belle exhortation, la dispute. La révélation s'adressant au plus grand nombre, ce sont donc les méthodes d'assentiment propres au plus grand nombre qui sont les siennes : à savoir la méthode rhétorique et la méthode dialectique<sup>3</sup> ; la première étant plus générale que la seconde, c'est donc elle qui convient le mieux. En effet, il faut user avec circonspection de la dialectique car cette méthode suppose une capacité égale de la part du questionneur et du répondant. Or le répondant, ici le public, n'a pas les moyens d'invalider la conclusion à laquelle le questionneur veut aboutir, aussi la dialectique est-elle une méthode dont la dérive vers la sophistique est facile. Par ailleurs, il faut éviter de présenter au grand nombre des questions qui demandent un traitement démonstratif (par exemple sur la modalité de la vie future).

<sup>(3)</sup>Cf. Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 153).

### Exemple

Il faut éviter de présenter de façon dialectique (ou poétique ou rhétorique) les questions spéculatives comme celles qui concernent les modalités et les caractéristiques de la vie future, mais réserver cela aux formes démonstratives car sinon on porte préjudice et à la foi et à la sagesse.

Or les théologiens présentent de telles questions de façon spéculative, ce qui selon Averroès est cause d'égarement, car peu de gens sont capables de démontrer et surtout peu de gens sont capables de recevoir la démonstration. Il faut à l'égard de celle-ci, ni plus ni moins qu'à l'égard de Dieu, éviter l'associationnisme. Les théologiens ne peuvent, sans porter préjudice aux gens de la démonstration, s'assimiler à eux. Ils ne peuvent non plus sans préjudice pour le grand nombre donner à leurs arguments une tournure apparemment démonstrative.

### Partir du public auquel on s'adresse

Il faut au contraire toujours partir du public auquel le discours est adressé pour voir s'il est en adéquation avec lui. Ainsi, loin de croire qu'il faille justifier la méthode interprétative pour des raisons propres à l'obscurité du texte, il faut toujours partir du public pour la recherche d'une telle justification.

Les diverses manières de donner son assentiment servent ainsi à justifier l'existence du manifeste/caché dans le texte. Le manifeste et le caché n'existent donc pas de façon intrinsèque, mais uniquement compte tenu de la réceptivité du texte :

« [...] c'est pour cette raison que le sens du texte révélé se dédouble en sens obvie et en sens caché : l'obvie ce sont les symboles employés pour de telles notions et le caché ce sont ces notions qui ne se découvrent qu'aux gens de la démonstration. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 141).

C'est pourquoi, aborder démonstrativement une question auprès de quelqu'un qui ne peut la comprendre, c'est produire de l'infidélité :

« Exposer l'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender – en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes – conduit tant celui à qui elles sont exposées, que celui qui les expose, à l'infidélité ».

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 157).

L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi les dialecticiens qui présentent une interprétation à ceux qui ne sont pas à même de la comprendre produisent de l'infidélité, car cette interprétation suspend le sens obvie, mais reste par elle-même incompréhensible. Les portes de l'interprétation doivent donc être fermées sur des questions du type « Qu'est-ce que l'esprit ? » ; ce sont là des énoncés équivoques, non dialectisables : « S'ils t'interrogent au sujet de l'esprit, dis : - L'esprit est du fait de mon seigneur et il ne vous a été donné que peu de science ».

Il ne convient pas de fixer les bonnes interprétations dans les livres adressés à la masse. Or, c'est ce qu'ont fait les théologiens asch'arites et c'est ce qui produit les sectes en Islam ; le résultat est qu'« ils ont précipité les gens dans la haine et l'exécration mutuelle ». En raison de leur double inadéquation, avec le public et avec le texte, les interprétations théologiques n'ont qu'une valeur sophistique : « Beaucoup des principes sur lesquels les asch'arites ont fondé leurs connaissances sont même sophistiques, car ils nient plus d'une vérité nécessaire, comme la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence des causes nécessaires aux effets ».

Dans le meilleur des cas, la dialectique que pratiquent les théologiens ne donne lieu qu'à une opinion proche de la certitude mais non à la certitude (*Résumé des Topiques*<sup>4</sup>). Le discours dialectique est composé de prémisses largement connues et ces prémisses donnent lieu à un assentiment fondé sur le témoignage de tous ou du plus grand nombre, mais il n'est pas fondé sur la nature de la chose en elle-même, contrairement à ce qui se passe dans la démonstration. L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion soit une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme – c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes – mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

#### Référence bibliographique

Coran, XVII, 85, cité à Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 159).

#### Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

<sup>(4)</sup>Averroès. *Résumé des 'Topiques'* (p. 151)

### 3. Les deux dialectiques

Averroès mène une critique serrée de l'induction pour contrer l'argumentation des théologiens ; il s'agit de montrer qu'avec **l'induction** nous n'avons pas de certitude aussi grande qu'avec le syllogisme.

#### Exemple

Soit l'argument suivant : tous les corps sont créés car la plupart de ceux qui sont connus de nous le sont. Cela donne lieu à la conclusion que le monde est créé parce que c'est un corps. Dans l'induction on va du particulier à l'universel ; dans le syllogisme, l'une des prémisses est nécessairement universelle. Or, dans l'induction on a un raisonnement dont la puissance est celle d'un syllogisme de la première figure, mais sans prémisses universelles : « L'air, le feu, la terre et l'eau sont des corps ; ces corps sont créés ; donc tous les corps sont créés » (l'exemple est pris pour contrer le créationnisme des asch'arites). De plus, à supposer que l'induction soit complète, elle ne nous dit pas si le prédicat appartient au sujet de façon nécessaire ; il se peut que l'appartenance soit accidentelle, et que, dans notre exemple, la création soit une caractéristique accidentelle des corps.

#### L'induction ne conduit pas à la certitude

C'est pourquoi l'induction ne peut prétendre qu'à l'assentiment du communément partagé. L'induction en usage dans la démonstration ne peut donc servir qu'à nous orienter vers la certitude, sans la produire. Il y a donc une différence notoire entre ce qui est utilisé pour nous guider dans la démonstration et ce qui est utilisé pour servir lui-même.

Deux cas, et deux cas seulement, font pour Averroès de l'induction un réquisit de la démonstration : quand le sujet des prémisses est un sujet d'expérience et quand un grand nombre de personnes ne reconnaît pas l'universalité d'une prémisses mais reconnaît une de ses instanciations.

#### Exemple

Quelqu'un peut admettre que la maladie et la santé relèvent d'une même science sans admettre que la science des contraires est une, tant que cela ne lui a pas été montré inductivement. Une fois cela fait, il aura acquis la certitude quant à la prémisses universelle.

Il reste cependant que les raisonnements dialectiques n'ont pas le même degré de certitude que les raisonnements démonstratifs. Les discussions théologiques supposent une enquête métaphysique et un moyen de démonstration que la dialectique ne peut satisfaire. Dans le *Commentaire moyen au Peri Hermeneias*, la distinction entre la voie dialectique et la voie scientifique est clairement faite, la première permet l'homonymie dans les questions, la seconde non. Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce », il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie ; ce qu'il vise, c'est seulement à obtenir de la part de son interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'une des deux propositions contradictoires, afin de l'acculer à la contradiction.

#### Référence bibliographique

Averroès. *Commentaire moyen au Peri Hermeneias* (§58-59, texte d'Aristote : 20b23-30).

### Exemple

Tout plaisir est-il ou non un bien ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : le plaisir est un bien, le plaisir n'est pas un bien. Il suffit que le répondant admette l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un à faire admettre l'une des deux prémisses et pour l'autre à ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir ; le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction pourra toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir en tel sens et refusera d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur, d'où une charge polémique propre à la dialectique.

La dialectique peut, soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, donc à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut donc dans le meilleur des cas être une préparation à la science, au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un *topos*, une prémisses susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non pas à des connaissances.

### Conclusion

À l'égard des interprétations théologiques, Averroès aurait volontiers adopté l'indication donnée par Berkeley dans *Alciphron* (VI, 7) : à vouloir chercher un sens profond, on occulte le sens ordinaire et on crée des difficultés au lieu de les écarter. La dialectique dont font usage les théologiens est plus proche de la sophistique que de l'examen raisonné.

Ces interprétations demandent un effort inaccessible à de nombreuses personnes (ainsi en est-il de l'ascèse demandée par les soufis) ou imposent une lecture des textes à l'exclusion de toute autre, ce qui risque de donner lieu à une religion *bis*, ou, plus grave encore, interdisent toute science interprétative en prônant l'écoute répétée du texte sacré pris dans sa littéralité : ce sont les *hachwiyya* dont la devise est « La voie de la connaissance de Dieu est ce qui est communément accepté, pas l'intellect ». Nous sommes là face à une gravité maximale car, en somme, l'interdiction de la connaissance contredit l'injonction répétée du texte sacré, qui est de se mettre à l'étude de l'univers.

Le Coran est, comme nous l'avons dit, programmatique. Mais le programme d'études n'est pas à réaliser par tous : seuls ceux qui sont capables de prouver, « les gens de la démonstration » (*ahl al burhân*), sont à même de le réaliser. Les autres vivent la religion socialement.

Il s'agit pour Averroès de distinguer la pratique de la dialectique au service de la science, de la pratique de la dialectique (*al Jadal*) mise en œuvre par les théologiens ; celle-ci est une pratique de thèses opposées sur des sujets qu'il n'est pas toujours digne de soumettre à la question. De plus, les prémisses de la dialectique sont très générales et la généralité est proche de l'homonymie, tandis que les prémisses démonstratives se rapportent aux choses elles-mêmes. La méthode la plus prudente est : 1) d'envisager les questions une à une, 2) d'éviter de prendre les notions multiples (comme le possible) comme si c'était une seule notion et d'éviter ainsi la sophistique et 3) de voir ce que les anciens ont pu dire à ce sujet.

« Quand les *mutakallimun* tiennent ce qui est accidentel pour essentiel, alors ils le considèrent comme existant et la solution à leur question devient difficile. Cela est clair chez les philosophes car leur chef premier, qui est Aristote, a déclaré que si (au début) du mouvement il y avait un mouvement, il n'y aurait pas eu de mouvement et si au début de l'élément il y avait un élément, il n'y aurait pas eu d'élément. »

Averroès (1987). *Tahâfut at-tahâfut*, 2<sup>e</sup> édition arabe de M. Bouyges (pp. 22).

« La vérité s'accorde avec elle-même et elle est son propre témoin » (*Grand commentaire au De anima*). « La vérité ne peut contredire la vérité mais s'accorde avec elle et témoigne pour elle » (*Fasl al-maqâl*). De telles expressions indiquent par elles-mêmes que la thèse de la double vérité est un contresens de lecture : en réalité, il s'agit d'une même vérité donnée sous deux formes différentes, la forme religieuse et la forme philosophique. L'accord entre les deux suppose une méthode interprétative fondée sur l'usage des tropes, afin de supprimer les divergences apparentes entre la tradition coranique et la compréhension intellectuelle.

**Référence bibliographique**

Averroès. *Grand commentaire au 'De anima'*, dans l'intelligence de la Pensée, présentation et traduction inédite et note par Alain de Libera, Paris, Flammarion

**Référence bibliographique**

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p.119).

